الديانة الكونية بين الهندوسية والفرق الغالية

د/عبدالله عوض العجمي

جامعة الكويت، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فتعدّ دعوى الديانة الكونية من القضايا المهمة التي شغلت الفكر الإسلامي، وتناولها العلماء والمؤلفون بالبحث والدراسة والمناقشة والردّ، ولا زالت هذه الدعوى تتردد بين الناس في عصرنا الحاضر من حين إلى آخر، سواء كانت بالاسم نفسه أو بأسماء أخرى مختلفة تحمل المضمون ذاته.

وهذا الأمر جعل البعض يعتقد أن هذه الدعوى وليدة العصر، والواقع بخلاف ذلك تمامًا، فلو رجعنا إلى كتب الفرق والعقائد والتاريخ لوجدنا القول بها عند عدد من الفرق الغالية التي تنتسب إلى الإسلام، ولو دقّقنا النظر في كلامهم وتأصيلاتهم لظهر لنا أنها نتاج مجموعة من عقائدهم وأفكارهم المستمدة من مصادر أجنبية سيأتي بيانها في ثنايا هذا البحث.

ومن هنا فيمكننا القول أن هذه ليست هي المحاولة الأولى للقول بهذه الدعوى، بل سبقتها محاولات أخرى تمثلت في الفلسفات والأديان الهندية والفلسفة الأفلاطونية والديانة البوذية وغيرها، ولما كان الأمر كذلك فإن من المهم للمتخصصين معرفة جذور هذه الدعوى ومدى تأثيرها على القائلين بها؛ ولذا جاء هذا البحث ليوضح أحد تلك المصادر وهي الديانة الهندوسية، والعلاقة بينها وبين أقوال الفرق الغالية في القول بهذه الدعوى.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أقسمه إلى: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما **المقدمة**: فبينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث.

وأما **التمهيد**: فجاء في تحديد مصطلحات العنوان ويشتمل على بيان المراد بالديانة الكونية، والتعريف بالهندوسية والفرق الغالية، ثم الكلام بإجمال عن تأثر الفرق الغالية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

وأما المباحث فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: أثر الديانة الهندوسية في الفرق الغالية.

المبحث الثاني: الديانة الكونية عند الهندوسية.

المبحث الثالث: الديانة الكونية عند الفرق الغالية.

وأما **الخاتمة**: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

التمهيد: تحديد مصطلحات العنوان

أولا: معنى الديانة الكونية:

الديانة أو الدين، تأتي في اللغة ويراد بها عدة معان بحسب حالته، فإذا تعدَّى بنفسه فمعناه يدور على الملك والتصرف والمحاسبة والجزاء، وإذا تعدَّى باللام فمعناه يدور على الطاعة والخضوع والذل والقهر، أما إذا تعدى بالباء فمعناه المذهب والطريقة والاعتقاد، وهذه المعاني وإن كانت مختلفة إلا أنها مترابطة.[1]

الكونية، من الكون وهو مرادف للوجود المطلق العام، ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق، أو على العالم من جهة ما هو ذو نظام محكم، والكوني هو المنسوب إلى الكون. [2]

أما في الاصطلاح فالمراد بالديانة الكونية: تلك الفكرة التي يرى أصحابها أن الأديان المجودة في العالم (الكون) كلها سواء فلا فضل لدين على دين، ولا لملة على ملة، فالكل صحيح مقبول، سواء كانت تلك الأديان أصلها من عند الله عز وجل أم كانت من وضع البشر، فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فالجميع يسلك طريقًا إلى الله والغاية واحدة.

ثانيا: الهندوسية:

الهندوسية، وتسمى البراهمية[3]. وهي دين وثني يدين به الغالبية العظمى من أهل الهند، وأصل كلمة الهندوسية مشتقة من كلمة «سند» ومن كلمة «استهان»:

([1]) انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1410هـ)، ط1، ج:13، ص:166، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1421هـ/ 2000م)، ط1، ج: 18، ص: 214.

([2]) انظر: الزبيدي، تاج العروس للزبيدي، ج:9، ص: 334، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتب العلمية،1982م)، ص: 247.

([3]) أو البرهمية، أطلق عليها هذا الاسم ابتداءً من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى (براهما). انظر: محمد الخطيب، مقارنة الأديان، (الأردن: دار المسيرة، 2009م/ 1430هـ)، ط2، ص: 395.

لأن أهل فارس واليونان كانوا يتجولون على سواحل «السند» ويغيرون حرف السين إلى الهاء، فقالوا: «الهند»، ومن كلمة «استهان» ومعناها: المقر، وكانت ثقيلة عليهم فجعلوها «استان» بحذف الهاء، ثم قرنوا بينهما فقالوا: «هندوستان»: أى مقر أهل الهند، وسموا سكانها: «هندو» وإليها نسب دينهم: «الهندوسية أو الهندوكية»[1]

وهذه الكلمة ليس لها أصل في اللغة السنسكرتية؛ لأنها مستحدثة لم تستعملها الكتب القديمة، وأما ديانة أهل الهند فقد كانت تسمى في الماضي: «آريا دهرم»(ARYA DHARM) أي: الدين الآري، أو «سناتندهرم»(SANATN DHARAM) أي: الدين القديم.

والهندوسية عبارة عن مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وتتكون في أصلها من امتزاج عقيدتين: عقيدة الشعوب الآرية التي غزت الهند، وعقيدة أهل البلاد الأصليين.

وقد اضطربت عقيدة الهندوس اضطرابًا عظيمًا حتى زعم أصحابها، أنها ليس لها عقيدة رئيسة؛ بل عقيدتها عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق وعدمه فكلاهما سواء، ولا يلزم لأي رجل من الرجال الهندوس أن يؤمن بالخالق، فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن[2].

وقد أدى هذا الاضطراب إلى ميلهم إلى نزعة التعدد أكثر من نزعة الوحدانية؛ فعبدوا الأصنام الكثيرة، وألّهو مظاهر الطبيعة؛ فقد كان عندهم لكل قوة طبيعية تنفعهم أو تضرهم إله يعبدونه ويستنصرون به في الشدائد، وآمنوا بالتثليث، وبوحدة الوجود، ووحدة الأديان [3].

ثالثا: الفرق الغالية

الغلو لغة: الارتفاع ومجاوزة القدر في كل شيء، وغلا في الدين والأمر يغلو غلوًّا: جاوز حده، وقال بعضهم: غلوت في الأمر غلوًّا وغلانية وغلانيًا؛ إذا جاوزت فيه الحد

---

(1) انظر: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، ط1، ص: 531، وريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري، الحكمة الهندوسية- معتقدات وفلسفات ونصوص- حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1، ص: 9.

(2) من كلام الزعيم الهندي " غاندي " انظر: ريما صعب، الحكمة الهندوسية، ص:15، وانظر أيضًا: سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية، ترجمة: د.نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000م)، ط1، ص: 6.

(3) كما سياتي بيانه في ثنايا البحث.

وأفرطت فيه، وقيل: معناه البحث عن بواطن الأشياء، والكشف عن عللها وغوامض متعبداتها، وقد يرد بمعنى التشدد، يقال: غلا في الدين أي تشدد فيه[1]. فالغلو موقف مبالغ فيه في قضية ما؛ قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾[3].

قال ابن كثير: «ينهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو والإطراء، وهذا كثير في النصارى؛ فإنهم تجاوزوا الحد في عيسى حتى رفعوه فوق المنزلة التي أعطاه الله إياها، فنقلوه من حيّز النبوة إلى أن اتخذوه إلهًا من دون الله يعبدونه كما يعبدونه، بل قد غلوا في أتباعه وأشياعه ممن زعم أنه على دينه فادَّعَوا فيهم العصمة واتبعوهم في كل ما قالوه سواء كان حقًّا أو باطلاً، أو ضلالاً أو رشادًا، أو صحيحًا أو كذبًا»[4].

وليس الغلو محصورًا في الأشخاص، بل يكون كذلك في الأفكار والمبادئ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومثل الغلو في الدين بأن يُنَزَّل البشر منزلة الإله، ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي ﷺ»[5].

والمراد بالفرق الغالية: هي تلك الفرق التي تجاوزت حدها في ابتعادها عن العقيدة السليمة والإسلام الحق الذي جاء به نبينا محمد ﷺ، كالفرق التي غلت في «حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق»[6] أو قالت بالحلول، أو الوحدة، أو الاتحاد، أو التناسخ، أو الرجعة، أو التأويل الباطني لنصوص الشريعة وأحكامها، أو ادّعت أن النبوة لم تختم بمحمد صلى الله عليه وسلم، أو نحوها من الأفكار والعقائد المغالية البعيدة عن دين الإسلام.

---

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 15، ص:131-132.

(2) النساء: 171.

(3) المائدة: 77.

(4) إسماعيل لابن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (دمشق: دار الفيحاء، 1413هـ/ 1992م)، ط1، ج: 1، ص: 589.

(5) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى،(الرياض:دار عالم الكتب، 1412هـ/1991م)،ج:28، ص:106.

(6) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م)ج: 1، ص: 176.

ومما ينبغي التنبه إليه هنا أن الغلو ليس مقصوراً على الشيعة فقط كما يظنه البعض، بل هو موجود في الشيعة، وفي الصوفية، وفي الجهمية، وفي القدرية، وغيرهم من أصحاب العقائد الدخيلة التي تعارض أصل الإسلام الذي بعث الله به أنبياءه ورسله.

رابعاً: تأثر الفرق الغالية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

يكاد يجمع العلماء والباحثون على تأثر الفرق الغالية بالديانات والفلسفات الأجنبية، فكل من كتب في الفرق على وجه العموم، أو في الفرق الغالية على وجه الخصوص ينص على أن من مصادر تلك الأفكار والعقائد الغالية جملة من الفلسفات والأديان التي تأثر بها أتباع تلك الفرق حتى غدت عقائدهم وأصولهم قريبة ومشابهة بل مطابقة –أحياناً- لأصول تلك الفلسفات والأديان إلا أنهم ألبسوها لباس الإسلام الذي هو بريء منها.

فترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية وانتشارها في القرن التاسع الميلادي كان له الأثر البالغ في فكر وعقائد تلك الفرق، فقد كانت الاسكندرية أهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم، غير أنها لم تكن المركز الوحيد، إذ تمركزت هذه الدراسات-أيضا-في شمال سوريا في أنطاكيا وحران، والرها وقنسرين، وفي العراق الأعلى في نصيبين ورأس العين وغيرها [1].

وهكذا نشأت في الإسكندرية وغيرها مذاهب فلسفية كثيرة: كالفيثاغورية المتأخرة والأفلاطونية المهودة، والأفلاطونية الحديثة، وكل هذه المذاهب وسواها غلب عليها الاصطباغ بالدين ووضع العقائد الدينية الشرقية في تعابير الفلسفة اليونانية قدر الإمكان.

ويرى جولد زيهر أن تأثر المسلمين بتلك الفلسفات ليس عن طريق الكتب المترجمة فحسب، بل كان الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين وغيرهم سببًا في هذا التأثير؛ ففي القرن السابع للميلاد حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المسألة

---

(1) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 24.

من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل[1].

والمراد هنا أن تأثر المسلمين بهذه الفلسفات والأفكار ليس بسبب الترجمة والنقل – وإن كانت أحد الأسباب - وإنما كان أيضًا عن طريق المشافهة والمخالطة.

ومع أن الأثر الفلسفي الأفلاطوني كان له أثر رئيس في الفرقة الغالية، إلا أن للمؤثرات الباطنية الغنوصية الأخرى الموجودة عند من يسمون بالعرفانيين- أثرًا لا يستهان به في أفكار هذه الفرق كالصابئة والثنوية، والمانوية، والديصانية، والهرمسية وغيرهم.

ولبيان بعض مظاهر ذلك التأثر في عقائد وأفكار الفرقة الغالية نقول: إن تلك الفرق قد استقت أفكارها من الغنوصية، والأفلاطونية الحديثة، فالتوحيد عند الإسماعيلية الباطنية مثلا ليس لله وإنما للعقل الفعال والمبدع الأول، فهو الواسطة بين الله وبين عباده، ويأتون بحديث قدسي موضوع يقول الله فيه مخاطبًا العقل: «أنت فتْقي ورتقي والمشرق مني على خلقي، بك آخذ حقي، وبك أُنجز وعدي، فوعزتي وجلالي؛ لا أصِل من يجحدك، ولا يعرفني من أنكرك، فأنت مني بلا تبعيض، وأنا فيك بلا حلول، وفيَّ منتهى لطائف العقول»[2].

والباطنية هؤلاء يقولون بإلهين اثنين قديمين أحدهما علّة الثاني، ولا أوّل لوجودهما معًا، واسم العلة: السابق، واسم المعلول: التالي، وقالوا: إن السابق لا يوصف بوجود ولا عدم، فالعدم نفي، والوجود تشبيه، فلا هو موجود ولا معدوم، ولا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وزعموا أن جميع الأسامي منفية عنه، وحاصل اعتقادهم هذا –بلا شك- نفي الصانع[3].

فقولهم بالإلهين مأخوذ من الثنوية المجوس، مع تبديل عبارة «النور والظلمة» بلفظي «السابق والتالي»، كما أنه هو عين كلام الفلاسفة الذين يقولون: إن المبدأ الأول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم له لا على سبيل الاختيار والقصد، وأنه

(1) انظر: جولد زيهر، محاضرات في الإسلام، ص: 145.

(2) شهاب الدين أبو فراس، رسالة مطابع الشموس في معرفة النفوس، أربع رسائل إسماعيلية تحقيق د. عارف ناصر، ص: 17.

(3) انظر: محمد أبو يعقوب السجستاني، الينابيع، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)،(بيروت: دار الأندلس، 1965م)، ط1، ص: 72، الكرماني، راحة العقل، ص: 130.

حصل من ذاته بغير واسطة سواه، فهم بذلك يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولًا، ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول، ومن يراجع كتب الإسماعيلية الباطنية يلاحظ مشابهتها لهذه العقيدة [1].

والغنوص- أيضا- قد سيطر على فلسفة الصوفية، فدخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد- ﷺ- عندهم هو أول الصادرات عن الله، ومنه صدرت المخلوقات، وهذه العقيدة تعرف عند الصوفية بـ «الإنسان الكامل» أو «الحقيقة المحمدية»، وبمقدور كل إنسان أن يصل إلى تحقيق هذه المرتبة الجامعة للكمالات الإلهية عن طريق الغنوص أي العرفان[2].

ومن ذلك أيضًا كلام الباطنية في النبوات، فقد قالوا بنظرية الفيض الأفلاطونية، فزعموا أن النبي شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزيئات، وزعموا أن جبريل هو العقل الفائض على النبي، وأنه يرمز إلى ذلك العقل، لا أنه شخص متجسّم مكوّن من جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من أعلى إلى أسفل، والقرآن- عندهم- هو تعبير محمد ﷺ عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل [3].

وقد قال بهذه النظرية- أيضًا- الدروز؛ إذ زعموا أن إلههم الحاكم فاض عنه العقل وهو حمزة بن علي مؤسس الفرقة، أما النصيرية فزعموا أن الإله هو علي بن أبي طالب قد فاض عنه الاسم والباب؛ وهما محمد ﷺ وسلمان الفارسي، بالإضافة إلى أنهم يؤمنون بتجسد الإله، وبالطقوس والأسرار الواضحة في عقائدهم [4]، وقد سرت هذه النظرية إلى غلاة الصوفية كما عند السهروردي وابن عربي.

ومن وجهة نظر أخرى فلو نظرنا إلى آراء أفلاطون ودققنا فيها النظر لوجدنا أن لها تأثيراً واضحاً على التصوف، يظهر ذلك على سبيل المثال في أن الوصول إلى المبدأ

---

(1) وإن كانت الأفلاطونية المحدثة ترى أن العقل وجد بطريق الفيض، والباطنية يقولون إنه وجد عن طريق الإبداع.

انظر: الكرماني، راحة العقل، ص: 189، إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)، (بيروت: دار الأندلس، 1416هـ/1996م)، ص: 88، الغزالي، فضائح الباطنية، ص: 39.

(2) انظر: علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ط8، ص: 211، 212.

(3) انظر: علي بن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، ص: 47،الكرماني، راحة العقل، ص: 411.

(4) انظر:محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، (الرياض: دار عالم الكتب، 1406هـ/1986م)، ط2، ص: 45.

أو الحصول على التمتع الأبدي عند الأفلاطونية المحدثة يكون بتطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وممارسة الفضائل الأربع: العفة، العدل، الشجاعة، الحكمة.

وقد تلقى الصوفية هذه الفكرة وحاولوا صبغها بالصبغة الإسلامية، وحذفوا منها أشياء وزادوا عليها أشياء وسموها «حكمة الإشراق».

وكما هو متقرر عند علماء الفرق والأديان أن هذه الفلسفات الغنوصية- وخصوصاً الأفلاطونية الحديثة- قد سرى تأثيرها إلى عقائد اليهود والنصارى، والتي أثرت بدورها– لأسباب كثيرة ليس هذا موضع بحثها– على عقائد الفرق الغالية؛ فالتأويل الباطني– مثلاً– كان معروفًا عند اليهود، وقد انتقل إليهم من الفلسفة اليونانية على يد فيلون اليهودي في القرن الأول الميلادي الذي يعد من أكثر ممثلي النزعة إلى التأويل في العصر القديم، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون أوّلوا الكتب المقدسة في العهد القديم تأويلًا رمزيًا، وهو نفسه يشير إليها، ولكن فيلون زاد عليهم بأن جعل من التأويل مذهبًا قائمًا برأسه ومنهجاً في الفهم[1].

كما أن اليهود– أيضًا– هم الأصل في القول بالتشبيه والتجسيم؛ تلك العقيدة التي كانت «مبدأً مشتركًا بين جميع فرق الغلاة، والعلة في اجتماعهم عليها هي أنهم ركزوا اهتمامهم في الارتفاع بالإنسان مرة حتى يصير إلهًا، والنزول بالإله حتى يصير إنسانًا، فعقيدتهم في جدلهم الصاعد والنازل تعتمد على إله وإنسان، وكلها تدور حول الارتفاع بهذا الإنسان، فحاجتهم إلى التجسيم أشد من حاجتهم إلى التجريد، فهم لا يستطيعون تجريد المادة الحية السائرة الآكلة الشاربة، وإنما يستطيعون أن يجسموا المجرد لتقريب فكرة تأليه الإنسان»[2].

فاليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهوا الخلق بالخالق، وهذه العقيدة كما يربالشهرستاني[3] والبغدادي[4] هي سبب في القول بالحلول؛ فمن شبه ذات الباري بذات غيره كغلاة الرافضة من السبئية الذين قالوا بإلهة علي والبيانية

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (بيروت: دار العلم للملايين، 1996م)، ط1، ج: 2، ص: 11-12.

(2) كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ط2، ص: 124.

(3) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 107.

(4) انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص: 138.

والمغيرية والمنصورية والخطابية والمقنعية، فكل من قال بالحلول فهو مشبه؛ لأنهم قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة ثم عبدوهم لأجل ذلك.

وعقيدة الحلول من أخطر العقائد التي قال بها الغلاة، وهي مأخوذة– أيضًا– من النصرانية[1] -إذ القول بحلول اللاهوت–أي الخصائص الإلهية– في الناسوت– أي الطبيعة البشرية-هو أحد العقائد التي ادَّعتها النصارى في المسيح عليه السلام، وتابع بعض غلاة الشيعة النصرانية المحرفة في القول بالحلول، حيث زعموا أن الله– تعالى– حل في بعض أهل البيت كعلي وغيره؛ مثل السبئية والنصيرية والدروز والإسماعيلية وغيرهم، وزعم غلاة الصوفية أن الله اصطفى أجسامًا هي أجسام أوليائه وأصفيائه، اصطفاهم بطاعته وخدمته، وزينها بهدايته، ثم حل فيها وأزال عنها معاني البشرية كما يقوله الحلاج وغيره من الغلاة.

وهذه نماذج من مظاهر ذلك التأثر، وإلا فهي كثيرة جدًّا يصعب حصرها في مثل هذا البحث.

المبحث الأول: أثر الديانة الهندوسية في الفرق الغالية

يعتقد الغلاة في توحيدهم أن الله واحد أوحد، لا يدرك ولا يُرى، ولا صورة له، ولا حدود تحدّه، أو زمان يسبقه أو يتلوه، وأن الإنسان انفصل عنه لضرورة نزول الجزء الإلهي من خلقه الإنساني إلى المادة، وأن يتصل به كلّما طهّر نفسه وقلبه وفكره، فهو والخالق واحد لا يفصلهما ولا يميزهما عن بعضهما سوى الطارئ المادي الظاهر في الإنسان، والجوهر الروحي المحض في الخالق– أيضًا– بالاتحاد؛ لأن الإنسان في هذه الحال يتحد في الخالق بعد انفصال عنه.

وهذه هي عقيدة الهندوسية؛ إذ يؤمن الهندوس بإله عظيم هو رب العالمين، غير أنهم وصفوه بما يدل على أنه الوجود المطلق والموجود الواحد وأن ما سواه مظاهر له، ورد في (الأوبانيشاد)[2] أن الإله هو: «الظاهر عن كل شيء، وهو الروح

---

[1] ومأخوذة – أيضاً – من الهندوسية كما سيأتي بيانه في المبحث القادم.

[2] أحد الكتب المقدسة في الهندوسية، وهي مأخوذة من "أوبا" التي تعني قريب، و"ني" التي تعني أسفل، و"شاد" التي تعني يجلس، وقد كانت جماعات من التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا منه الحقيقة التي تقضي على الجهل.

المحيطة بكل هذا العالم، وهو أصل وكل ما هو موجود والكل سوف يرجع إليه، وجميع البشر يتنفسون ويعيشون بداخله»[1].

فـ (براهما) عند الهندوس هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وغيرها صادر عنه ومظاهر له، يدل لهذا– أيضًا– ما ورد في كتاب (الفيدانتا)[2]: «هذا الكون ليس إلا ظهورًا للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، إن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وإن الجبال والبحار والأنهار تفجر من ذلك الروح المحيط المطلق الذي يستقر في سائر الأشياء»[3].

فهذه النظرية- كما يراها الهندوس– تقول: «إن الإله هو كل شيء تدركه الحواس؛ كل ما ينظر ويسمع ويشم ويذاق، أي أن الكون كما نراه هو الإله».

ولهذا يقول (باسيدو) في الكتاب الهندوسي المعروف (الكيتا)[4]: «أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن (بشن) جعل نفسه أرضًا يستقر الحيوان عليها، وجعله ماءً ليغذيهم، وجعله نارًا لينميهم وينشئهم، وجعله قلبًا لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما، على ما هو مذكور في الفيدا»[5].

وفي كتاب منوسمرتي– كتاب الهندوس المقدس– يذكر أن «الزاهد عليه أن ينصرف إلى التأمل العميق حتى يرى الروح الأعلى في كل ذرة من ذرات هذا الكون رفيعها ووضيعها»[6].

وقد سرت هذه النظرية– نظرية وحدة الوجود– إلى الصوفية أيضًا حتى عدوها أعظم أقسام التوحيد، وسمّوها توحيد خاصة الخاصة؛ إذ التوحيد عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) أورانج كاي رحمات، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ترجمة: د. رؤوف شلبي، (الدوحة: دار الثقافة)، ص: 178.

(2) االفيدانتا معناه: زبدة الفيدا، وهو من الكتب الفلسفية والأخلاقية عند الهندوس، وهو أصغر حجما وأكثر تأثيرا على الفكر الهندي الفلسفي والصوفي من أي كتاب آخر من كتب الهندوسية.

(3) إحسان حقي،الفيدانتا، ترجمة، (دمشق: دار اليقظة للتأليف والنشر، بدون تاريخ)، ص: 41 – 42.

(4) من أهم الكتب الهندوسية، وكان له أثر عميق في التفكير الهندي، وهو يشتمل على تعليمات ونصائح ألقاها البطل الهندوسي " كرشنا " أمام قائد الجيش " آرجن "

(5) ماكن شوردي، الكيتا، ترجمة، مراجعة: د.محمد حبيب أحمد، (لبنان: دار بيبليون، 2007م)، ص: 77.

(6) انظر: منوسمرتي (ص 702).

الأول: توحيد العامة، وهو نفي الشركاء، والأنداد، والصاحبة والأولاد، والأشباه والأضداد.

والثاني: توحيد الخاصة، وهو أن يرى الأفعال كلها صادرة من الله وحده، ويشاهد ذلك بطريق الكشف لا بطريق الاستدلال.

والثالث: توحيد خاصة الخاصة، وهو أن لا يرى في الوجود إلا الله، ولا يشهد معه سواه، فيغيب عن النظر إلى الأكوان في شهود المكون[(1)].

فالصوفية الغلاة يعتقدون أنه ليس هناك موجود إلا الله، وليس غيره في الكون، وما هذه الظواهر التي نراها إلا مظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية، ولهذا يزعمون أن وجود الإله وجود مطلق، وأنه هو عين الأشياء، منكرين بذلك ثنائية الوجود، موافقين لما مضى ذكره من عقيدة الهندوسية.

يقول ابن عربي: «فالإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه ولا يسعها، فافهم»[(2)].

ويعتبر أبو الريحان البيروني من الأوائل الذين كشفوا عن الصلة بين التصوف وبين الديانات الهندية-لا سيما الهندوسية- فقد قال بعد أن حكى مذهب باتنجل[(3)]: «وإلى طريق (باتنجل) ذهب الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد، حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة، ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو (أنا) بالإنيّة، ولا (أنا) بالأينيّة، إن عدت فبالعودة فُرّقت، وإن أهملت فبالإهمال خُفّفت، وبالاتحاد أُلّفت...»[(4)].

---

(1) ابن عجيبة، البحر المديد ج:1، ص: 192.

(2) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1946م)، ص: 440.

(3) أو باتنجالي، وهو أحد حكماء الهند المعروفين، عاش على ما خمّنه العلماء العارفون بكتب الهند في حدود سنة ثلاثمائة بعد الميلاد. انظر: باتنجل الحكيم الهندي، كتاب في الخلاص من الارتباك، ترجمة: أبي الريحان البيروني، ت: هلموت رتير،(بيروت: دار بيبليون، 2009م)، ص: 116.

(4) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م)، ص: 66.

كما أن البيروني قد قارن بين ما ذهب إليه صاحب كتاب (باتنجل) من بلوغ المرء حالة تغلب فيها القوة النفسية على القوة البدنية فيمنح القدرة على ثمانية أشياء[1]، هي بعينها ما تدعيه الصوفية في الأولياء إذا بلغوا مقام المعرفة[2].

ومن ذلك – أيضاً – قولهم بالحلول، فالهندوسية يعتقدون بالحلول «فقد سئل أرجن باسديو، فقيل له: كيف مثال (براهما) في العالم؟ قال باسديو: تتوهمه شجرة أشوت– وهي معروفة عندهم من كبار الأشجار، وهي معكوسة الوضع عروقها في العلو وغصونها في السفل، قد غرز غذاؤها حتى غلظت وانبسطت فروعها وتشبثت بالأرض فعلقت بها، وتشابه في الجهتين فروعها وعروقها فاشتبهت– ف(براهما) هذه الشجرة عروقها العليا وساقها (بيد)، وغصونها الآراء والمذاهب، وأوراقها الوجوه والتفاسير، وغذاؤها بالقوى الثلاثة، واستغلاظها وتماسكها بالحواس، وليس للعاقل سوى قطعها، فإذا تم له قطعها طلب من عند منشئها موضع القرار الذي يعدم فيه العود، وإذا ناله فقد خلّف أذى الحر والبرد وراءه، ووصل من ضياء النيرين والنيران إلى الأنوار الإلهية...».

ثم قال البيروني: «وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية بالاشتغال بالحق عن الخلق»[3].

ويشهد لذلك ما جاء على ألسنة كبار غلاة الصوفية مما يدل على قولهم بهذه العقيدة ومنه:

– قول الشبلي: «اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون أخبارك عنا، وفعلك فعلنا».

– وقول أبي يزيد البسطامي عندما سئل: بمَ نلتَ ما نلتَ؟ قال: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[4].

فإذا كان أهل وحدة الوجود والاتحاد يرون أن في وسع الإنسان أن ينفصل بجزئه الروحي عن جزئه المادي فيحقق بالأول اتحادًا أو وحدة وجود مع الخالق، فإن

(1) انظر: باتنجل، كتاب في الخلاص من الارتباك، ص: 76.

(2) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 52.

(3) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 65.

(4) المرجع السابق، ص: 62.

أهل هذا الاعتقاد يرون العكس، أي بأن الخالق– تعالى عما يقولون– هو الذي يحلُّ في ذات الإنسان، وهذه عقيدة عامة الهندوس الذين يقولون بحلول الرب في بعض مخلوقاته لإنقاذ البشرية، ويسمون هؤلاء بـ(الأفتار).

وقد صار إلى هذا الاعتقاد مؤلهو الإنسان ممن يرون فيه سمات وطبائع وخواص تجعله أهلاً لتلقي واستقبال الذات الإلهية، وهي إحدى العقائد التي قال بها الغلاة على اختلاف أصنافهم[1]؛ ومنهم السبئية الذين قالوا بألوهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2]، والمغيرية أتباع مغيرة بن سعد العجلي الذي زعم أن الله حل فيه[3]، والنميرية أتباع رجل يعرف بالنميري الذي زعم أن روح الإله حلّت في خمس أشخاص هم: الرسول ﷺ، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين رضوان الله عليهم، ثم ادعى أن روح الإله حلّت فيه نفسه[4]، والخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الذين زعموا ألوهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأولاده، وزعموا أن جعفر بن محمد الصادق هو الإله في زمانهم وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة، ثم افترقت الخطابية إلى فرق سارت جميعها على عقيدة الحلول في تأليه أئمتهم، بل إنهم زعموا ألوهية أبي الخطاب نفسه بعد أن حلّ فيه الله–تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً-[5]، والنصيرية أتباع محمد بن نصير النميري، والإسحاقية أتباع إسحاق بن زيد بن الحارث، وهم يقولون بإلهية الأئمة من أهل البيت، وأن الله تعالى ظهر بأشخاصهم، وهم علي بن أبي طالب وأولاده، وعللوا ذلك بأنهم خير البرية، ولذلك ظهر الحق بصورهم ونطق بألسنتهم، وزعموا أن الإمام بعد حلول روح الله فيه يصير صانعاً وإلهًا[6].

---

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 175.

(2) انظر: الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، (بيروت: منشورات الرضا، 1389هـ)، ط4، ص: 22-23، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 140.

(3) انظر: النوبختي، فرق الشيعة، ص: 22-23، الأشعري، مقالات الإسلاميين،ج: 1، ص: 72،68.

(4) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص: 192.

(5) انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،تحقيق: د. محمد إبراهيم نصير، د. عبد الرحمن عميرة، (السعودية: مكتبة عكاظ، 1402هـ/1982م)، ط1، ج: 2، ص: 114، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 144، النوبختي، فرق الشيعة، ص: 42-45.

(6) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل،ج: 1، ص: 152.

وبذلك قال الإسماعيلية والدروز؛ فالإسماعيلية قالوا بألوهية أئمتهم، ونسبوا إليهم القدرة المطلقة والوجود الأزلي السابق للكون[1]، والدروز ألّهوا الحاكم بأمر الله الفاطمي العبيدي[2].

ومن العقائد التي تأثرت بها الفرق الغالية عقيدتهم في الأنبياء؛ إذ يرفض البراهمة الهنود فكرة وجود الأنبياء، ويعتبرونهم مجرد دخلاء في العلاقة بين الخالق والإنسان، وأن الإنسان في وسعه أن يدرك صفات الخالق وأفعاله وقدرته، ويدرك أوامره ونواهيه من مجرد تحقيق العلم به وبصفاته وأفعاله، فلا يعود في حاجة إلى الأنبياء والرسل، وإنما إلى نوع خاص من التعليم يتلقاه من (البدّ أو البددة) عند البراهمة ومن الإمام المعصوم المحتجب الذي يعلّم أتباعه دون حاجة إلى الأنبياء عند الإسماعيلية الباطنية[3].

وسنختم هذا المبحث بعقيدة (الكارما) عند الهندوسية، والتي تعتبر عندهم قانون الجزاء الذي يقرّر أن الإنسان إن كان صالحاً في حياته فاعلاً للخير محسناً إلى الآخرين فإنه سيلقى ثوابه بعد الموت بأن تنتقل روحه إلى جسد آخر أعلى منه لتكرم على أعماله السالفة، وإن كان منحرفاً في سلوكه مسيئاً إلى الناس فإنه سيلقى عقابه بعد الموت بأن تنتقل روحه إلى جسد آخر أحط منه لتُهان وتُجازى على أعماله السيئة.

وهذا العقيدة هي عقيدة تناسخ الأرواح، وإن عبّر عنها الهندوسية بـ (الكارما)، وقد نصّ البيروني أن هذه العقيدة أصبحت علامة تعرف بها الهندوسية، وأنّ من لم ينتحلها لم يكن منهم[4]، ويقرر المقدسي في كتابه (البدء والتاريخ) أن أصل التناسخ عند الهنود، ومنهم انتشر في سائر الأمم[5].

(1) انظر: الحامدي، كنز الولد، ص: 221، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 176.

(2) انظر: محمد الخطيب، عقيدة الدروز، ص: 117.

(3) انظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، ص: 121.

(4) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 38.

(5) انظر: مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ،(بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج: 1، ص: 199.

وقد كان التناسخ من العقائد الأساسية عند الغلاة، بل إن الشهرستاني يذكر أن الغلاة على أصنافها كلهم متفقون على القول بالتناسخ، ويبين أنهم قد أخذوا هذه العقيدة من مصادر مختلفة على رأسها المجوسية والهندوسية[1].

ومن يراجع أقوال السبئية والجناحية والخطابية والقرامطة الإسماعيلية والنصيرية يجد التقارب الشديد بينها وبين قول الهندوسية.

فالإسماعيلية-على سبيل المثال- يعتقدون أن أرواح مخالفيهم لا تزال تتناسخها الأبدان، وتتعرض فيها للألم والأسقام، فلا تفارق بدناً إلا ويتلقاها آخر، وهذا هو عقابها.

يقول الحامدي مقرراً ذلك: «إن النفس في عالم الكون والفساد كائنة في الأجساد، وهي الأرواح الهابطة للزلة التي كانت منها، والخطيئة التي جنتها، فأهبطت وأبعدت من دار الكرامة، فبقيت معذبة مربوطة بالطبيعة الحسّية، والتكليفات اللازمة لها في الشرائع الناموسية، جزاء لها بما أسلفت»[2].

فأرواح المخالفين لهم تبقى محبوسة في الأبدان أبد الدهر، والبدن بالنسبة لها هو القبر، كما جاء في تأويلاتهم الباطنية: «والقبر هو الصورة الجسمانية، والهياكل الجرمانية»[3].

وبذلك–أيضًا- قال النصيرية، فلا قيامة عندهم ولا آخرة، وإنما هي أرواح تتناسخ بالصور، فمن كان محسناً جوزي بأن ينقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم، ومن كان مسيئاً جوزي بأن تنقل روحه إلى أجساد يلحق الروح فيها الضرر والألم.

المبحث الثاني: الديانة الكونية عند الهندوسية

يعتقد أصحاب الديانة الهندوسية أن الحقيقة واحدة غير أن لها جوانب متعددة، فكل صاحب عقيدة ورأي لا يرى منها سوى جانب واحد، وهذا ما يجعل نظرته للأشياء وأحكامه عليها مختلفة عن نظرة الآخرين وأحكامهم، ويشطح جلّهم فيرون أن انتقال الإنسان من دين إلى آخر عديم الجدوى، طالما أن جميع المظاهر

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 253.

(2)الحامدي، كنز الولد، ص: 237.

(3)القاضي النعمان، أساس التأويل، ص: 197.

الإلهية– عندهم– مشروعة، وبالتالي فليس هناك آلهة زائفة، فلا ينكر هؤلاء تعدد الآلهة؛ إذ الآلهة المختلفة– في نظرهم– ليست إلا تجليات للإله الأوحد. (1)

وقد سبق الكلام على بعض عقائد الهندوسية بشيء من الاختصار، لكننا سنفصل فيما يأتي شيئاً مما سبق إجماله لعلاقته بوحدة الأديان.

ومن ذلك عقيدتهم في وحدة الوجود والاتحاد والحلول(2)، جاء في كتاب (كيتا) أحد أجزاء الملحمة الكبرى مهابهارتا، يقول كرشنا: «الناسك الحق هو الذي يرى وجوده في وجود الآخرين، ووجودهم في وجوده، وهو الذي لا يفرق بينه وبينهم، بل يدرك الله في الجميع، ويدرك الجميع في الله، والعارف الذي يعبد الله، يرى الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وأينما يتجه بوجهه يرى وجه الله»(3).

والذي يظهر أن الهندوس تدرجوا حتى وصلوا إلى هذه العقيدة؛ ذلك أنهم كانوا يؤمنون بأن في العالم قوة عظيمة يلزم التقرب لها بالعبادة والقرابين، وكانت هذه القوة تسمى «براهما»، وفي مرحلة لاحقة لم تعد القرابين المادية ضرورية بل حل محلها مراقبات على ظواهر كونية تخيلها الناس ضحايا كالشمس والنار والهواء، وفي مرحلة ثالثة راقب الإنسان نفسه وتصورها قرباناً يوصل إلى براهما، وفي مرحلة رابعة تجردت المراقبات عن تصور القرابين، بل صار الناس يراقبون أنفسهم على أنهم القدرة الكامنة العالمية المؤثرة، ثم وصلوا من التمثل إلى العينية، واعتقدوا أن النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية أو البراهما، فصار المفتكر والموضوع الخارجي شيئاً واحداً. (4)

ويقرر أحدهم هذه العقيدة بقوله: «خلقت الحياة هذه من الروح "Atman" فالإنسان ليس جسمه أو حواسه؛ لأن هذه الفكرة ليست إلا مركبة، وهي تتغير وتموت وتبلى؛ بل الإنسان هو الروح، وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة غير مخلوقة، وذكرت شروح الفيدا أن الإنسان من حيث روحه جاء على فطرة الله "Brahman"

(1) انظر: سعيد محمد معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، (الرياض: مكتبة الرشد، 2011م)، ط1، ج: 1، ص:83.

(2) هذه العقائد وإن كانت مختلفة إلا أن غايتها واحدة، ولا يخفى أن في الديانة الهندوسية نزعات مختلفة ومتباينة بل ومتضاربة أحياناً.

(3)ماكن شوردي، الكيتا، ص: 83.

(4) انظر: فلسفة الهند القديمة، د. محمد عبدالسلام (ص20).

وكما أن شرارة النار نار؛ فإن الإنسان من نوع الإله، وروحه لا تختلف عن الروح الأكبر إلا كما تختلف البذرة عن الشجرة، وعندما تجرد الروح من الظواهر المادية تبدأ رحلتها للعودة إلى الروح الأكبر، ولذلك يسمى تخلصها من الجسم" طريق العودة"،والإله في التفكير الهندي له صفات ثلاث: فهو براهما (خالق)، ووشنو (حافظ)، وسيفا (مهلك)؛ وهذه الصفات الإلهية الثلاثة كامنة في الإنسان، فهو يخلق الأفكار والأنظمة والمؤسسات، ويحافظ عليها، ويستطيع تدميرها ليعيد خلقها في شكل آخر»[(1)].

فعند الهندوس (براهما) هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وغيرها صادر عنه وأعراض ومظاهر له ؛ ولذا فالواقع عندهم واحد مطلق وهو وحدة الموجود الحقيقي غير المتغير، وهذا الواقع هو (براهما) الذي تحدث عنه الأوبانيشاد بقوله: "تاتتفامآشي " وتعني: أنت هو ذاك. ومقتضى هذا أنه هو الحقيقة الواقعية الوحيدة، وما خلاه فهو من النتاج التخيُّلي والوهمي للجهل، فالأنا والعالم – أي عدم اعتقاد الوحدة- نتيجتان لذلك الجهل ؛ ولذا عندما يعرف (براهما) على حقيقته يبطل الجهل ويسقط الوهم ولا يبقى عالم أكبر ولا عالم أصغر. [(2)]

وقد قررت الكتب الهندوسية هذه العقيدة، ومن ذلك ما ورد في كتاب (الفيدانتا): «هذا الكون ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، إن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وإن الجبال والبحار والأنهار تُفجر من ذلك الروح المحيط المطلق الذي يستقر في سائر الأشياء»[(3)].

وجاء في الأوبانيشاد: «إن النفس البشرية جاءت من (براهما)، فكما أن وجود الظل مرتبط بوجود الجسد، هكذا تكون النفس البشرية في النفس الكلية... كل موجود هو (براهما) يأتي من (براهما) ويرجع إلى (براهما)، كل شيء يعتمد على (براهما)، ولهذا يجب أن تعبد (براهما) بسكينة»[(4)].

---

(1)محمد على حافظ، الحياة في رأي الآريين (ثقافة الهند)، سبتمبر سنة 1950، ص: 133-134. نقلاً عن: أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984م)، ص: 65.

(2) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1413هـ/ 1993م)، ط1، ص: 330.

(3)إحسان حقي، الفيدانتا، ترجمة، ص: 41-42.

(4)عبدالسلام زيان،الأوبانيشاد، ترجمة، (القاهرة: دار الشمس، 2008م)، ط1، ص: 58.

وهذا يعني أن الفلسفة الهندوسية تؤكد على اللاثنائية الجوهرية لله والروح والكون، فعلى الرغم من أن الديانة الهندوسية تفسح المجال للعديد من الآلهة– كما سبق بيانه– إلا أنها تنظر إليها بوصفها تجليات متعددة للإله (براهما) يلبي من خلالها رغبات أتباعه.

ويؤكد الهندوس على أن غاية الغايات في الحياة ليست أن يقدم المرء الخير لنفسه ولمجتمعه، ولا أن يحيا حياة خالية من الآلام والبلايا، و لكن غاية الغايات– عندهم- أن يستشعر وحدة الوجود ويندمج في المطلق ويفنى في الإله.

ولتقريب هذه العقائد إلى الأذهان يضرب كهان الهندوس لذلك عدة أمثلة، منها:

1- ما ضربه (شفتياكيتو) لولده في الأوبانيشادات؛ وهو الملح في الماء، فمع أن الملح موجود إلا أننا لا نشاهده بأبصارنا، وكذلك–بزعمهم- الإله سار في الكون مع أننا لا نشاهده.

2- تدفق مياه الأمطار في الأنهار لتندمج أخيراً مع مياه البحر حيث نشأت، كذلك تبلغ الروح الفردية الروح الكوني الأسمى الذي منه انبعثت، حيث تتحلحل كل عقد القلب كما يزعمون[1].

3- كما أن الأمواج تندمج في مياه البحر، هكذا الأرواح تندمج في الأصل[2].

وقد أدى بهم القول بهذه العقائد إلى القول بتعدد الآلهة، وجواز أن يعبد الله في أي معبد وأن يركع أمام أي إله، لأنه سيقدس الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى[3].

وبهذا يصرّح أحد فلاسفتهم وهو شانكارا بأنه يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، وأن يركع أمام أي إله بغير تفريق، وهذا التعدد في حقيقته وهم خادع، فالأشياء في حقيقتها واحدة لاتعرف التعدد[4].

ويسمى من يتبعه منهم: واحديّون؛ لأنهم يرون الوحدة في المتعدد والمتنافر فتوفق أو تصهر، فما الاختلاف سوى ظواهر لحقيقة واحد أحد لا متغيّر وصمد.[5]

(1) اليوغ الفكري والحكم اليوغية (ص107) حلقة الدراسات الهندية.

(2) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، ص:131.

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: طبع الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1964م)، ج: 3، ص: 34.

(4) المرجع السابق،ج: 3، ص: 273.

(5) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، ص: 81.

كما أن تسامح البراهمة ذا المسحة الفلسفية أدى إلى زيادة كثيرة في آلهتهم، حتى ازدادت كثرت على كثرة؛ وذلك أن الآلهة المحليين وآلهة القبائل المختلفة قد صادفت عند الهندوسي سهلًا ومرحبًا فقبلها وفسرها بأنها جميعًا تصوّر جوانب من آلهته الأصلية، فكل عقيدة يسمح لها بالدخول عندهم، حتى كاد كل إله آخر الأمر أن يكون صورة أو صفة أو تجسيدًا لإله آخر. [1]

ومع أن الآلهة التي يقدسها الهندوس كثيرة جدّا، إلا أن النظرية التي يعتنقونها أساسًا هي وحدانية الكون التي توحي بوحدة جميع الأشياء، ووحدة الإله، ووحدة الأحياء والأموات، وتقول النظرية: هنالك الآلهة وهنالك البشر، وبينهما بون بعيد ؛ غير أنهما مع هذا الفارق يشاركان بعضهما بعضًا في شيء خاص وهو (نبرة من اللاهوتية) التي يشترك فيها البشر والإله على حدٍ سواء، وكلما ازددنا تعمقًا في الفكر وخوضًا في التأمل اضمحل هذا الفرق إلى أن يتلاشى تمامًا، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة واحدة.

وفي مستهل تولي (أشوكا فارذانا)[2] ملك الهند أصدر مرسومًا قائمًا على التسامح الديني، ويلزم المرء أن يحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء، ولا ينبغي لأحد أن يسيء بالقول إلى عقيدة من العقائد، وأعلن أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنوا عليهم؛ فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة[3].

وهذا التسامح في الواقع أحد مبادئ الجنانا يوغا[4]؛ إذ كل الديانات والفلسفات–عندهم- حق، غير أن الحق فيها ليس سوى ذرة من الحق الأعظم الكامل؛ولهذا فإنهم يرون أن الله هو الذي يعبد رغم تعدد الأسماء والآلهة والصور التي يصور بها البشر من الصنم البدائي إلى فكرة الألوهية المجردة في أسمى العقائد، وأن سبب الخلاف ما هو إلا درجة نمو عقل العابد نفسه لا حقيقة المعبود[5].

(1) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص: 209.

(2) ثالث ملوك الهند، عاش بين عامي (232-273 ق.م).

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص:101-104.

(4) أحد طرق اليوغا، ومعناها: يوغا الحكمة والمعرفة، وهي الطريقة المفضلة عند أصحاب الاتجاه العقلي منهم. انظر: راما شاركا، فلسفة راجا يوغا، ترجمة: حسن حسين . دار بيبليون- باريس (2005م)، ص: 235.

(5) انظر: المرجع السابق، ص: 128.

ومن هذه العقائد نتجت نزعة الهندوسية في تعدد الآلهة ؛ ذلك أنهم جمعوا الآلهة في إله واحد، ومن جهة أخرى أنشئوا الآلهة المتعددة من صفات ومظاهر ذلك الإله الواحد، ويذكر ول ديورانت أن العقل الهندي تناول كل هذه الآلهة فدمجها في إله واحد، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة وحدة الوجود التي أوشكت عندهم أن تكون توحيدًا، والتوحيد بدوره أوشك أن يكون واحدية فلسفية.[1]

ويمكن القول– أيضًا– أنّ إيمان الهندوس بالكارما أو ما يسمى قانون الجزاء (عقيدة التناسخ) له علاقة باعتقادهم بوحدة الأديان، ذلك أنهم يعتقدون أن الولادة تحتم عليهم البقاء في ملتهم ونحلتهم الهندوسية بصفتها الشمولية ؛ إذ روح الهندوسي أبدية خالدة لا يعتريها الفناء، فلا يمكن لشخص أن يخرج من طبقة إلا بتنقل الأرواح من جسم إلى جسم آخر، ومن طبقة إلى طبقة أخرى، فلربما يمر الشخص على أكثر الأديان بهذه الطريقة، ولا يزال يترقى في التناسخ حتى يصل إلى الغاية العظمى وهي الاتحاد ببراهما.[2]

ومما يمكن إضافته هنا– وقد يكون مستغرباً عند البعض– أن الهندوس ليس لهم عقيدة رئيسة بعينها، بل لا يعتقدون بعقيدة خاصة، ولذلك يسهل عليهم الإيمان بالله وبغيره من الآلهة، يقول غاندي: «من حظ الديانة الهندوسية أنها ليست لها عقيدة رئيسة، فإذا سئلت عنها فأقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن»[3].

ويقول في موضع آخر من كتابه (هندو دهرم) HindoDharm: «من حسن حظ الديانة الهندوسية أنها تخلت عن كل عقيدة، ولكنها محيطة بجميع العقائد الرئيسة، والجواهر الأساسية للأديان الأخرى»[4].

فالهندوسية خالية عن أصول الإيمان المتعلقة بالإله، فلا مانع عند الهندوسي أن يعتقد في أي إله طالما أنه لم يخالف الطبقية وعقيدة التناسخ والكارما ؛ ولذا

(1) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص: 209.

(2) انظر: سعيد معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، ج: 1، ص: 85.

(3)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 529.

(4) المرجع السابق، ص: 530.

فغياب المقياس العقدي وأصول الاعتقادات المتعلقة بالإله والألوهية أدى إلى تقديسهم كل جديد، فتكاثرت الآلهة وتنوعت دون ضابط.

يقول المستشرق الفرنسي غوستانلوبون: «ولا شيء أسهل على الهندوسي من انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم في الغالب، فالهندوسي مستعد بطبيعته لاعتقاد كل شيء، والهندوسي إذا ما رضي بآلهة جديدة لا يتضمن ذلك على العموم أنه ترك الآلهة القديمة، وإنما يؤدي ذلك إلى زيادة عدد آلهته، ويعمل الهندوسي تارة بأوامر آلهته، وتارة بأوامر آلهة أخرى، وذلك حسبما تمليه عليه حرفته أو طراز عيشه أو إحدى المصادفات»[(1)].

وقد جاء في الكتاب المقدس عند الهندوس "البهلفت كيتا": «بأي طريقة تعبدونني فأنا أحفظكم بنفس الطريقة، الناس يختارون لعبادتي أشكالاً مختلفة فكل طريق يوصلكم إليّ»، وفي "الفيدانت": «إن الفيدانت لا يخالف أي فكر سواء كان دينيًّا أو فلسفيًّا»[(2)].

وهذا ما جعل أحد كتابهم المشهورين ينص على أن مبادئ الهندوسية أربعة، وهي: «لا ثنائية الله، ألوهية الروح، وحدة الوجود، تناغم الأديان»[(3)].

وبأكثر من ذلك يصرح راما كريشنا بقوله: «لو سألتني أي دين يجب أن تعتنق لقلت لك: اعتنق الدين الذي يعجبك؛ لأن جميع الأديان هي نفسها في النهاية، والجاهل وحده يتعصب لدين معين منها، إن جميع الأديان أشكال مختلفة لجوهر واحد... الأديان جميعها طرق ووسائل للوصول إلى الله، ولكن الأديان ليست هي الله... إنّ الزعم بأنّ هناك دينًا واحدًا صحيحًا دون سائر الأديان لأمر في منتهى الغباء، وهو على كل حال موقف إنساني بغيض، فجميع الأديان هدفها واحد: الإيمان بالله»[(4)].

وكان راما كريشنا يعلم أتباعه أن الديانات كلها خير، وكل منها طريق يؤدي إلى الله، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله، وأفسح صدره رحباً لعقيدة الناس في آلهة متعددة، وكان يرى أن شكل المعتقدات أمر ثانوي، وأن المهم هو حرارة التقوى

---

(1)غوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: إحياء الكتب العربية، 1367هـ)، ط1، ص: 625.

(2)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 435.

(3) انظر: سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية تحضيرها لانعتاق الروح، ص: 23.

(4)مصطفى الزين، الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، (بيروت: دار بيسان، 2002م)، ط2، ص: 68-70.

وحدها، وأن كل ديانة مهما كان مذهبها هي ديانة حقة إذا دعت الإنسان إلى تكريس نفسه بدافع المحبة، وأن يخدم قريبه بدافع من الحب، فليس ثمة سبب إذاً لتغيير الدين، ففي المسيحية وفي الإسلام وفي الهندوسية ينبغي على المسيحيين والمسلمين والهندوس أن يسعوا للاتحاد الصوفي مع الله[1].

ويجزم تلميذ كريشنا "سوامي فيفيكانندا" بصحة جميع الأديان، فيقول: «إذا كان دين ما صحيحاً، فلا بد أن تكون الأديان الأخرى صحيحة، هناك اختلافات في الفرعيات، أما في الأساسيات فهي كلها واحدة»[2].

والذي يظهر لي أن هذه العقيدة مأخوذة من فكرة (الفيدانت) القائلة: «وفي النهاية كل هذه الأفكار توصل إلى ذات الله»[3].

وهذه النظرية هي إحدى نتائج فلسفة اليوغا المعروفة، فاليوغا تعترف بكل الأديان وتؤكدها وتحترمها، ويزعم اليوغيون أن فلسفتهم لا تتمسك بالسطحيات بل تغوص في الأعماق بحثاً عن الدرر والمجوهرات، وبذلك فهي تخدم الأفراد مهما اختلفت الأديان، وتخدم المجتمعات وإن تباينت عقائدها، من غير اعتراض على دين أو فلسفة، وباعتبار أتباع كل الديانات المختلفة إخوة مهما اختلفوا[4].

ومما تقدم يظهر أن:

1) قول الهندوس بالوحدة والاتحاد والحلول، واعتقادهم بأن براهما هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وأن كل ما في الكون ليس إلا تجليات للإله براهما، لزم منه قولهم: بتعدد الآلهة وصحة عبادتها؛ ذلك أنها ليست إلا تجليات ومظاهر للإله الأوحد عندهم (براهما).

2) كما أن تسامحهم الفلسفي مع سائر الأديان والعقائد أيًّا كان نوعها جعلهم يقبلون بآلهة كثيرة غير محصورة ويرجعون هذا إلى أصلهم السابق، بل الغريب أنهم يزعمون أن هذا هو التوحيد.

3) قولهم بعقيدة الكارما التي تنص أن الهندوسي يبقى هندوسيًّا إلى الأبد من خلال تنقل روحه من جسم إلى آخر.

(1)ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، (دمشق: دار طلاس، 1994م)، ط1، ص:184-185.

(2)عدنان بغجاتي، صورة الهند، ترجمة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996م)، ط1، ص: 47.

(3)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 632.

(4) انظر: راما شاراكا، فلسفة اليوغا، ص: 199، 227.

4) كون العقيدة الهندوسية ليس لها عقيدة رئيسة تختص بها، مما جعل الهندوس يقدسون كل جديد ويعتقدون أن ذلك هو المطلوب والمقصود.

كل هذه الأسباب وغيرها أدت بهم إلى القول بوحدة الأديان والحكم عليها بالصحة أيًّا كانت عقيدتها ومعبودها؛ لاعتقادهم بأن غايتها واحدة.

المبحث الثالث: الديانة الكونية عند الفرق الغالية

سبق أن بيّنا أن الفرق الغالية استمدت جزءًا ليس بالقليل من عقائدها ومبادئها من الأديان المختلفة والفلسفات الأجنبية، وأن هذا الأمر محل إجماع بين العلماء والباحثين المتخصصين؛ إذ العلاقة والصلة بينهم واضحة إلى حد التطابق في كثير من المواضع، حتى عدّوا تلك الأديان والفلسفات من مصادر تلك الفرق الرئيسة، لاسيما أن هذا جاء مصرحاً به في كتبهم ومراجعهم الأصلية.

ولهذا فليس من المستغرب- قطعًا- أن تقول هذه الفرق بوحدة الأديان أو بالديانة الكونية طالما أن أصولهم وعقائدهم خليط من تلك الأديان والمذاهب والفلسفات[1]، فالغلاة يرون أن في كل مذهب من المذاهب وعقيدة من العقائد جزءًا من الحقيقة ولو كانت ضئيلة؛ لأن الحقيقة الكلية واضحة للجميع كالشمس في كل مكان، وتظهر في كل شيء بوجه خاص، وبشكل يخالف في الظاهر غيره؛ إلا أنها في الباطن حقيقة واحدة.

فإذا كان غلاة الصوفية يرون أنه لا موجود إلا الله وليس غيره في الكون، ويعبرون عن ذلك بالوجود الكلي المطلق، وأن ما في الكون من كائنات ما هي إلا مظاهر للوجود الكلي، فليس لها وجود غير وجوده، وهذا يعني أنه ليس هناك إلا وجود واحد، وأن كلّ العالم مظاهر له، «فلا موجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي»[2].

وليس المراد هنا أن الصوفية تنكر الأشياء المحسوسة وتجحد الكائنات المشاهدة، كالبشر والجبال والبحار والأشجار ونحو ذلك، وإنما مقصودهم إنكار كونها خلقًا؛ لاعتقادهم أن الكائنات كلها هي الله، فهي موجودة لكن وجودها لا يعني

(1) ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت بعض أتباع تلك الديانات من المستشرقين يهتمون بنشر كتب وتراث الفرق الغالية.

(2)ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 309.

استقلالها بأنفسها وأن لها وجودًا خاصًّا بها، بل كل ما تراه العين من الكائنات هي الله برغم هذا التنوع والاختلاف.

يقول ابن سبعين: «الله فقط، هو الكل بالمطابقة»[(1)].

ويقول القاشاني: «كل خلق تراه العيون فهو عين الحق، ولكن الخيال المحجوب سماه خلقاً لكونه مستوراً بصورة خلقية»[(2)].

والواقع أن الغلاة سواء قالوا بالحلول أو الوحدة أو الاتحاد فحاصل ذلك كله أن الله تعالى في كل شيء بذاته، والمعلوم أن الله– تبارك وتعالى– له صفات الكمال والحسن في ذاته وصفاته وأفعاله، وموجب عقيدتهم السابقة انتقال صفاته الكاملة إلى خلقه، ومن ثَمَّ انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها من الكمال والحسن وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك الأمر بالنسبة لأفعالهم، فأفعال الخلق أيًّا كانت بل وأديانهم كلها صحيحة حسنة، ذلك أن أفعالهم أفعال إلهية صارت كذلك باتحاد ذواتهم بالذات الإلهية أو حلول الذات الإلهية فيهم، أو وحدتهم معه.

ولازم ذلك–عندهم- أن المعبود واحد وهو الله تعالى، فمهما عبد الناس فما عبدوا غير الله، لأنه يتجلى في كل صورة أو يحتجب خلف كل صورة.

ولهذا فسّروا قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[(3)] بمعنى: حكم وقدّر أزلاً أن لا يعبد إلا الله، وقالوا: «ما حكم الله بشيء إلا وقع، والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه»[(4)].

وزعم الجيلي: «أن الحق– سبحانه وتعالى– في كل شيء، والشريك هو الحق، والمشرك هو الحق، والشركة هي الحق، فإن شئت أشرك وإن شئت أفرد، فما ثمَّ إلا عينك»[(5)].

---

(1)عبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ)، ص: 192.

(2)عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ)، ط2، ص: 152.

(3) سورة الإسراء: 23.

(4)ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 3، ص: 132.

(5)عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: بدوي طه علام، (القاهرة: دار الرسالة)، ص: 20.

وفي موضع آخر من كتبه يقرر هذه العقيدة ويربطها بأسماء الله وصفاته، فيزعم أن الاختلاف بين الناس في معبوداتهم مرده إلى اختلاف أسماء الله وصفاته، فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل، فمن اتبع الرسل فقد عبده من حيث اسمه الهادي، ومن خالف الرسل عبده من حيث اسمه المضل، ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبدت ما ظنته صوابًا ولو كان خطأً عند غيرها، لكن الله حسّنه عندها ليعبدوه من حيث صفاته، ويستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[1] فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع له، ولهذا فإن جميع أصحاب الملل والنحل والأديان والعقائد ما عبدوا غير الله؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، وقد أظهر عز وجل حقائق أسمائه وصفاته في هذه الملل، فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف[2].

وهذا يعني أن التدين–عندهم- بأي دين مقبول، بل من الخطأ أن يحصر الإنسان نفسه في دين واحد، يقول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه[3]

ويقول في موضع آخر:

لقدْ صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة فمَرْعًى لغِزْلاَنٍ وديرٌ لرُهْبانِ
وبَيْتٌ لأوثانٍ وكــعبة طائفٍ وألواحُ توراة ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجَّهتْ رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[4]

وهذا هو عين اللازم الذي التزمه من قال بالحلول، سواء كان حلولاً مطلقاً أم مقيداً، فطالما أن الله تعالى قد حل في هذه المخلوقات فيجوز عبادتها، يقول الحلاج:

و أيّ أرض تخلو منك حتّى تعالوا يطلبونك في السماء

(1) سورة هود: 56

(2)عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، (القاهرة: المطبعة العامرة، 1293م)، ج: 2، ص: 119.

(3)ابن عربي، الفتوحات المكية،ج: 3، ص: 133.

(4)ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص: 43.

تــراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرون من العماء[1]

فهو يرى أن الله– عز وجل– يتجلى في الصور الكاملة والتي تكون غاية الكمال في العلم والبيان والقدرة والبرهان، ومن هذه الصور نفسه، ولذا فيجوز صرف العبادة إلى أي صورة من هذه الصور، وكل من عبد شيئاً فإنما عبد الله؛ لأن الله حلّ فيه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ولذا يزعم الحلاج أن: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»[2].

ومن هنا يظهر لنا أن القول بوحدة الأديان فرع من فروع تلك العقائد الفاسدة ونتيجة مباشرة لها، ولا يمكن لمن قال بها أن يسلم من القول بوحدة الأديان.

ومما يمكن أن نضيفه هنا أن الفرق الغالية التي قسمت الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن كان أصلهم هذا أحد الأسباب التي لأجلها قالوا بوحدة الأديان، فدين الحقيقة أو الباطن هو الدين الذي يجمع بين مختلف الأديان، والأديان وإن اختلفت في الظاهر إلا أنها تقوم في باطنها على حقيقة واحدة تتفق فيها جميعاً، وهذا الاختلاف إنما يعود إلى الاختلاف في علم الحقيقة بينهم، ولهذا يقول العطار: «تتفاوت المعرفة، حيث يدرك هذا المحراب، ويدرك ذاك الصنم، وعندما تضيء شمس المعرفة من فلك هذا الطريق العالي الصفة، فسيصبح كل فردٍ مبصراً قدر استطاعته، ثم يجد صدره في الحقيقة حيث يرى الحبيب وحده»[3].

وبهذه العقيدة قالت الإسماعيلية الباطنية فقد وضعوا أحاديث عن الباقر أنه قال: «إذا قام قائمنا أهل البيت قسم بالسوية وعدل في خلق الرحمن، البر منهم والفاجر منهم، من أطاعه أطاع الله، ومن عصاه عصى الله، ويستخرج التوراة والإنجيل وسائر كتب الله بأنطاكية، يحكم بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»[4].

---

(1)الحلاج، ديوان الحلاج، ص: 25.

(2)علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، ص: 53.

(3)فريد الدين العطار النيسابوري،منطق الطير (ص375).

(4)علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج: 2، ص: 385.

وبهذا صاغوا كما يرى برنارد لويس نظامًا محكمًا أصبحت بموجبه النسبية لجميع الأديان معترفاً بها[(1)].

وهذا ما جعل جعفر بن منصور اليمن يعد الصابئين من المؤمنين، ويزعم أن اليهود والمسيحيين وأتباع أي دين آخر مؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات ويطيعون الله، بل ويدخلون الجنة[(2)].

ثم إنه قد ورد في كتابهم "السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم" ما يفيد بأنه لا مانع عندهم من أن ينتسبوا إلى أي دين أو يعتقدوا أي عقيدة، ومن ذلك أنه قال: «وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء وعلى القول بقدم العالم...، وأكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم...» [(3)].

ولعل هذا نفسه ما جعل السجستاني يسعى إلى تطبيق الشهادتين على الصليب في محاولة منه لإثبات الوحدة بين الإسلام والنصرانية، فيقول: «الشهادة مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي والانتهاء إلى الإثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات أخرى، والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب أربعة أطراف، والشهادة سبع فصول، كذلك الصليب أربع زوايا وثلاث نهايات»[(4)].

وأما الدروز فيعتقدون أن الله– تعالى– أنطق بالحق والهدى آدم الكلي ونوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمداً فجاء كل منهم بتعاليمه ودينه متمماً للآخر، بل ذاتاً للآخر، إذ الأديان تتعاقب وتتطور ويكمل بعضها بعضاً الآخر فيؤيد ما سبقه، وهي فصول لكتاب واحد من شأنه هدي الناس إلى الصراط المستقيم، وأن مرجع هذه الأديان جميعها هو الله[(5)].

ولهذا كانت كتبهم تحتوي على إشارات من التوراة والإنجيل ومن غيرها.

---

(1)برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية (بيروت: دار الحداثة- بيروت، 1993م)، ط3، ص: 152.

(2) انظر: جعفر بن منصور اليمن، الشواهد، ص: 247.

(3)البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 223.

(4)أبو أيوب السجستاني، الينابيع، ص: 149.

(5)أمين طليع،أصل الموحدين الدروز، ص: 114.

وهو الأمر الذي جعل الزعيم الدرزي في هذا العصر كمال جنبلاط يسعى في تقرير هذه العقيدة والدعوة إليها من خلال كتاباته وخطاباته، ولهذا يقول: «إن الدرزي ليس اسماً وقفاً على من نسميهم الدروز، بل الدرزي هو كل توحيدي، أي كل من يعتقد بوحدة أديان العالم كافة، وكائنًا ما كانت طقوسها وشعائرها أكانت مسيحية وبوذية ومسلمة أو هندوكية»[1].

ومن هذا المبحث والذي قبله ظهر لنا مدى التشابه الذي يكاد يصل إلى حد التطابق في هذه العقيدة بين الهندوسية والفرق الغالية، وإن القول بها لزمهم من عقائد مشتركة أوصلتهم إليه فالتزموه وقالوا به ودعوا الناس له.

الخاتمة

وفي خاتمة هذا البحث أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

1) الديانة الكونية هي تلك الفكرة التي يرى أصحابها أن الأديان كلها سواء، وأن الاختلاف بينها إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة فالجميع يسلك طريقاً إلى الله والغاية واحدة.

2) إن الفرق الغالية قد تأثرت تأثراً واضحًا بجملة من الأديان والفلسفات الأجنبية حتى صارت عقائدهم وأصولهم مزيجًا من تلك الأفكار التي ألبست لباس الإسلام.

3) إن هذا التأثر كان له أسباب كثيرة نصّ عليها علماء الفرق والأديان والعقائد والتواريخ.

4) كان للديانة الهندوسية على وجه الخصوص صلة بالفرق الغالية وكان من نتاج هذه العلاقة تأثرهم بعقائد وأصول بل ورياضات الهندوس.

5) اعتقد الهندوس بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، وقالوا بتعدد الآلهة، وتسامحوا مع أصحاب الأديان والعقائد الأخرى، الأمر الذي أدى إلى زيادة عدد الآلهة التي يقبلونها، وقالوا بعقيدة الكارما (تناسخ الأرواح)، وقاموا بتقديس كل جديد، وظهر أن الهندوسية لا عقيدة ثابتة لها.

(1)كمال جنبلاط، هذه وصيتي، (لبنان: الدار التقدمية، 1987م)، ط2، ص: 65.

6) لزم من العقائد السابقة قول الهندوس بالديانة الكونية، والحكم على الأديان جميعاً بالصحة والقبول، بل أصبحت وحدة الأديان أحد مبادئهم الرئيسة.

7) إذا كانت أصول وعقائد الفرق الغالية مستمدة من أديان مختلفة وفلسفات أجنبية -كما تقرر خلال البحث- فلا غرابة إذًا أن تقول هذه الفرق بالديانة الكونية.

8) قول هذه الفرق بوحدة الوجود والاتحاد والحلول والذي لزم منه قولهم بتعدد الآلهة وجواز أن يعبد كل شيء، وصحة جميع العقائد، وقولهم بالظاهر والباطن والحقيقة والشريعة؛ كل ذلك حملهم على القول بالديانة الكونية.

فهرس المراجع والمصادر

(1) إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)، (بيروت: دار الأندلس، 1416هـ/1996م).
(2) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م).
(3) إحسان حقي،الفيدانتا، ترجمة، (دمشق: دار اليقظة للتأليف والنشر، بدون تاريخ)
(4) أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: د.عبدالسلام هارون،(القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ط2.
(5) أحمد بن محمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، (دار الثناء للطباعة،1954م) ط1.
(6) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984م).
(7) إسماعيل لابن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (دمشق: دار الفيحاء، 1413هـ/ 1992م)، ط1.
(8) ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، (دمشق: دار طلاس، 1994م)، ط1.
(9) أمين طليع، أصل الموحدين الدروز، (بيروت: منشورات عويدات،1980).
(10) أورانج كاي رحمات، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ترجمة: د. رؤوف شلبي، (الدوحة: دار الثقافة).
(11) باتنجاليالحكيم الهندي، اليوغ الفكري والحكم اليوغية. حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1.
(12) باتنجل الحكيم الهندي، كتاب في الخلاص من الارتباك، ترجمة: أبي الريحان البيروني، ت: هلموت رتير،(بيروت: دار بيبليون، 2009م).
(13) برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية(بيروت: دار الحداثة- بيروت، 1993م)، ط3.
(14) الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، (بيروت: منشورات الرضا، 1389هـ)، ط4.
(15) راما شاركا، فلسفة راجا يوغا، ترجمة: حسن حسين . دار بيبليون- باريس (2005م).
(16) ريك فيدا، ترجمة: د. لويس صليبا . دار بيبليون- بيروت . الطبعة الثانية (2007م).
(17) ريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري، الحكمة الهندوسية- معتقدات وفلسفات ونصوص- حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1.
(18) سعيد محمد معلوي،وحدة الأديان في عقائد الصوفية، (الرياض: مكتبة الرشد، 2011م)، ط1.
(19) سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية، ترجمة: د.نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000م)، ط1.
(20) شهاب الدين أبو فراس، رسالة مطابع الشموس في معرفة النفوس، أربع رسائل إسماعيلية

تحقيق د. عارف ناصر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978).عبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ).
(21) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (بيروت: دار العلم للملايين، 1996م)، ط1.
(22) عبد الرزاق القاشاني،شرح فصوص الحكم، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ)، ط2.
(23) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
(24) عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: بدوي طه علام، (القاهرة: دار الرسالة).
(25) عبدالسلام زيان،الأوبانيشاد، ترجمة، (القاهرة: دار الشمس، 2008م)، ط1.
(26) عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، (القاهرة: المطبعة العامرة، 1293م).
(27) عدنان بغجاتي، صورة الهند، ترجمة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996م)، ط1.
(28) علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ط8.
(29) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،تحقيق: د. محمد إبراهيم نصير، د. عبد الرحمن عميرة، (السعودية: مكتبة عكاظ، 1402هـ/1982م)، ط1.
(30) علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، نشر: لويس ماسينيون، وبول كراوس، (باريس: مطبعة القلم، 1936م).
(31) علي زيعور، الفلسفة في الهند، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1413هـ/ 1993م)، ط1.
(32) غوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: إحياء الكتب العربية، 1367هـ)، ط1.
(33) فريد الدين العطار النيسابوري، منطق الطير، ترجمة: د. بديع محمد جمعة، (بيروت: دار الأندلس،1996م).
(34) كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ط2.
(35) كمال جنبلاط، هذه وصيتي، (لبنان: الدار التقدمية، 1987م)، ط2.
(36) ماكن شوردي، الكيتا، ترجمة، مراجعة: د.محمد حبيب أحمد، (لبنان: دار بيبليون، 2007م).
(37) محمد أبو يعقوب السجستاني، الينابيع، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)،(بيروت: دار الأندلس، 1965م)، ط1.
(38) محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، (الرياض: دار عالم الكتب، 1406هـ/1986م)، ط2.
(39) محمد الخطيب، مقارنة الأديان، (الأردن: دار المسيرة، 2009م/ 1430هـ)، ط2.
(40) محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس،

(الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1421هـ/ 2000م)، ط1.

(41) محمد بن مكرم بن منظور،لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1410هـ)، ط1.

(42) محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، ط1.

(43) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1946م).

(44) مصطفى الزين، الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، (بيروت: دار بيسان، 2002م)، ط2.

(45) مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ،(بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

(46) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: طبع الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1964م).